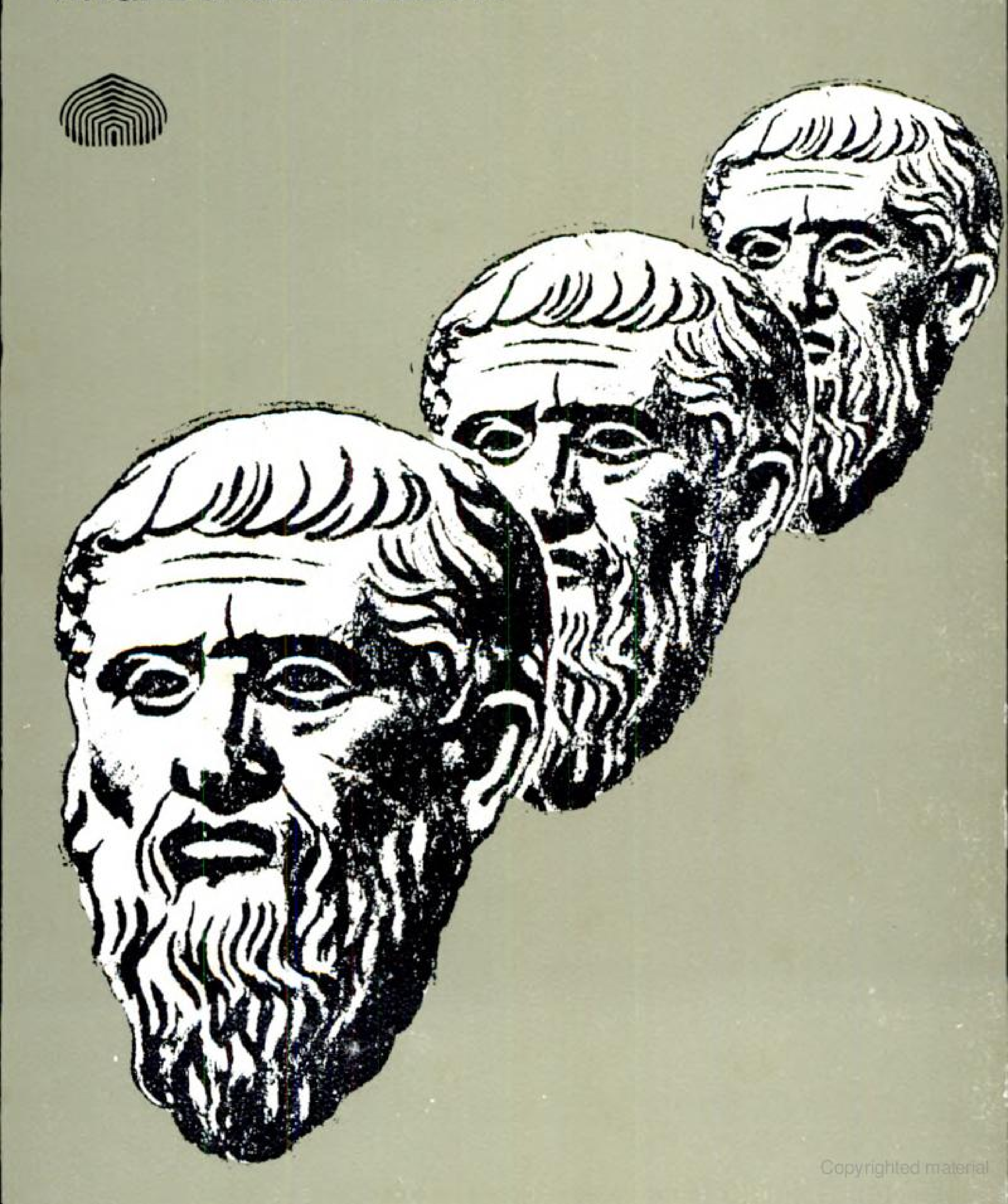
Sobre tres diálogos menores de Platón

ANGEL J. CAPPELLETTI



Colección de Bolsillo

6



SOBRE TRES DIALOGOS MENORES DE PLATON

Angel J. Cappelletti

para todos los países

EQUINOCCIO
Editorial de la Universidad Simón Bolívar
Valle de Sartenejas, Baruta
Caracas, Venezuela
Teléfonos: 962.15.11 (directo)
962.11.01 al 09 exts. 7215 - 7217
Apartado Postal No. 52045

Depósito Legal ISBN 980-237-020-7

Portada: Gustavo Machado

Impresión: Departamento de Producción de Impresos
de la Universidad Simón Bolívar

INDICE

Página

NOTA PRELIMINAR

Los ensayos que aquí se publican versan sobre tres de los diálogos más breves y relativamente menos estudiados de Platón. Son fruto, en parte, de cursos dictados en la Universidad Simón Bolívar.

Aunque dirigidos primero a los estudiantes de filosofía, se dan a la imprenta no sin suponer que puedan interesar a un público más amplio.

EL "ALCIBIADES MAYOR" Y EL NUCLEO DE LA ANTROPOLOGIA DE PLATON

No son pocos los críticos que han puesto en tela de juicio la autenticidad del *Alcibíades mayor.* Tal es el caso, en el siglo pasado, de Schleiermacher; tal es el caso, en el nuestro, de A.E. Taylor para quien "is the work of an inmmediate disciple, probably written within a generation or so of Plato's death and possibly even before that event";[1] tal es el caso, sobre todo, de H. Dittmar, según el cual dicho diálogo (compuesto entre el 340 y el 330) sería obra de un miembro de la Academia, quien lo habría escrito tomando prestados amplios pasajes del *Ciro* y del *Alcibíades* de Antístenes, del *Alcibíades* de Esquines de Esfeto y de los *Memorables* de Jenofonte. Pero, aunque las similitudes por él señaladas son casi siempre reales, pueden explicarse, como muy bien dice Croiset, si se admite que la obra de Platón ha servido, por el contrario, como modelo a los diferentes autores mencionados. A decir verdad, "todas esas hipótesis se basan —según señala el citado helenista francés— en el profundo desconocimiento de la originalidad que en este diálogo se ma-

1 A. E. Taylor, Plato —*The Man and his word*— Cleveland, 1964 p. 13.

nifiesta". Por esto, no sólo nos parece imposible atribuirlo a un desconocido que habría hilvanado fragmentos tomados en préstamo sino que también creemos que la obra revela una unidad orgánica muy similar a la de otros diálogos platónicos. No por nada Marsilio Ficino lo llamaba "candidissimus Platonis nostri liber". El *Alcibíades mayor* es un diálogo puramente dramático, sin ninguna intrusión narrativa. Sus personajes son sólo dos: Sócrates y el joven Alcibíades. El lugar en que se desarrolla permanece indeterminado; la época en que se supone ocurrido podría fijarse hacia el año 430 a. C, puesto que Alcibíades aparece allí como un adolescente y sabemos que había nacido alrededor del 450 a. C. Puede suponerse, con E. Meyer y P. Friedländer, que Platón lo escribió antes de la derrota de Esparta en Leuctra, es decir, antes del año 371 a. C. Igual que en el *Gorgias* es fácil reconocer en el *Alcibíades* una estructura dramática que corresponde a la de la tragedia clásica. Según Aristóteles, ésta consta de cinco actos o partes.[2] Dicha división aristotélica no es producto de una apreciación estética del filósofo o de una opinión más o menos subjetiva del crítico literario sino que debe entenderse como el resultado de un análisis objetivo de la dramaturgia griega, que revela la estructura universal y común de toda tragedia. En épocas posteriores, y particularmente en la literatura latina, el análisis aristotélico se convierte en preceptiva.[3] Pero, en tiempo de Aristóteles y Platón, cualquier autor que in-

---

2 Aristot. *Poética* 1452 b.

3 Cfr. Horat. *Ars poética*, 189-190.

tentara escribir una tragedia, parece que casi espontáneamente la pensaba y la escribía articulándola en cinco partes.

El *Alcibíades mayor*, drama filosófico tejido en torno a la esencia del hombre (περὶ φύσεως ἀνθρώπου), presenta de hecho la siguiente estructura general:

Acto I	- 103 A - 106 C
Acto II	- 106 C - 113 C
Acto III	- 113 D - 118 B
Acto IV	- 118 B - 124 B
Acto V	- 124 B - 135 E

Puede decirse que de estos cinco actos, el *primero* constituye el prólogo, por cuanto Sócrates está allí dedicado a una tarea *pre-mayéutica*, que consiste en atraer la atención de Alcibíades, apelando a las más violentas pasiones de éste, esto es, a su ambición de gloria y de poder. El *segundo* corresponde a la *ironía*, es decir, al proceso catártico mediante el cual Sócrates logra que su interlocutor confiese que no sabe lo que cree saber sobre la justicia y el bien. El *tercero*, *cuarto* y *quinto* están dedicados a la *mayéutica* propiamente tal.

En el tercero se debate el típicamente socrático problema de la identidad, diversidad o contrariedad de lo justo y lo útil. Para identificar ambos conceptos introduce Platón la mediación del concepto de lo bello. Pero, cualquiera que sea el valor que se asigne a la argumentación aquí utilizada, siempre será difícil comprender el alcance

y el sentido cabal de la conclusión sin tener en cuenta las tesis formuladas en el quinto y último acto. Al final se trata, casi como si se quisiera hacer una revisión ético-metodológica de la *ironía* utilizada en el segundo, de comprender la ignorancia y de diferenciar sus especies. En el cuarto se plantea la cuestión de la finalidad de la acción política (sin llegar a resultados definitivos). El "discurso real" y la exaltación de la fuerza, la riqueza y la educación de persas y lacedemonios no constituyen sino un medio para mostrar la necesidad del saber y de la filosofía. En el quinto se llega a una conclusión fundamental: todo verdadero saber supone un autoconocimiento. Sobre esta proposición edifica el filósofo el núcleo de su antropología y erige una primera definición del hombre en la historia de la filosofía griega y occidental: "El hombre es el alma".

El diálogo presenta así un movimiento de alternancia: después del primer acto introductorio, hay un segundo acto, que representa el momento *negativo y crítico*, en el cual se destruyen falsas certezas; luego un tercer acto *constructivo* en que se establecen conclusiones de tipo *ético* o *axiológico;* después, un cuarto acto, *metodológico y autocrítico*, en que se ilustra la necesidad del saber en la política; y, finalmente, un quinto acto otra vez *constructivo*, en que se sientan las bases de una *antropología metafísica*.

El diálogo es, como sostiene Croiset, casi puramente socrático, en cuanto no encontramos en él todavía la idea, originariamente pitagórica, de la preexistencia de las almas ni la teoría de la anámnesis, ni la de la supervivencia etc. Sin embargo, el hecho de que todo él esté encami-

nado a sentar, como dijimos, las bases de una antropología metafísica, denuncia un propósito inequívocamente post-socrático, esto es, platónico.

Todo el drama marcha hacia el feliz desenlace en que se "genera" nada menos que la primera definición del hombre. Desde este punto de vista podría decirse que se trata de una antitragedia, ya que sin duda tiene una gloriosa conclusión.

Examinemos ahora analíticamente cada una de las partes de este drama ético-metafísico.

Acto I.- Sócrates opone su actitud a la de los otros admiradores de Alcibíades: cuando éstos lo asediaban, él no le dirigía la palabra, por orden de su "daimon"; ahora que éstos lo han abandonado, él, ya no reprimido por la sacra voz, le habla. Pudo observar, mientras tanto, que Alcibíades desdeñaba a sus admiradores, por elevada que fuera la condición de los mismos, porque creía no necesitar de nadie y ser "autosuficiente", tanto respecto al cuerpo como al alma.

El concepto de autosuficiencia, aquí introducido por Platón, está estrechamente vinculado, en la ética post-aristotélica, con el concepto de felicidad; pero ya aquí aparece como necesaria consecuencia del bien. Se trata de determinar la naturaleza de los diversos bienes y de averiguar si son efectivamente tales. De hecho, los bienes sobre los que se funda la autosuficiencia de Alcibíades son todos bienes corporales: 1) Fuerza y belleza física; 2) Nobleza de la sangre e influencia social (amigos); 3) Riquezas. El mismo Alcibíades parece atribuirles precisamente este orden jerárquico: lo que más aprecia y más le enorgullece es la perfección de su cuerpo; después de

esto, estima el brillo de su estirpe, o sea, la fuerza y belleza de su linaje, su condición de "eupátrida" y el poder socio-político que ello conlleva, y, por último, bastante por debajo de los anteriores bienes, ubica la fortuna o el poder económico.

Alcibíades aparece, pues, como un hombre que debería ser feliz, si la felicidad o autosuficiencia fuera simple y llanamente la felicidad o la autosuficiencia corporal, esto es, si el hombre fuera simple y llanamente su cuerpo. Pero he aquí que, a pesar de todos esos bienes y de su pretendida "autosuficiencia", el arquetipo de la juventud dorada de Atenas se siente insatisfecho. Si no fuera así, no habría tragedia; si el protagonista se sintiera satisfecho con los bienes enumerados y estuviera dispuesto a contentarse con ellos durante toda su existencia, Sócrates se desinteresaría de él y no se empeñaría en ayudarle a buscar los bienes que le faltan (que son los más importantes) y su verdadero ser (que es el alma) al cual esos bienes corresponden. Si no fuera así, el "daimon" nunca hubiera permitido a Sócrates hablar con Alcibíades. La tragedia filosófica se plantea a partir de una exigencia perentoria del sujeto por trascender su naturaleza sensible y por acceder a bienes más altos y valores más permanentes. En este sentido Jámblico sostiene que el *Alcibíades mayor* contiene en germen toda la filosofía de Platón. Aquella exigencia aparece concretamente formulada en la pregunta de Sócrates: "¿Oh Alcibíades, preferirías vivir teniendo lo que ahora tienes o morir enseguida, si no te fuera dado alcanzar mayores bienes?" A lo cual el propio Sócrates se responde: "Creo que preferirías morir".

Pero he aquí que la insatisfacción de Alcibíades no es cualitativa sino sólo cuantitativa, por lo cual su impulso hacia la trascendencia naufraga en la mera inmanencia.

En efecto, lo que el brillante efebo anhela conquistar es el poder político, y si bien es cierto que sus aspiraciones son, en este plano, ilimitadas, puesto que no se aquietan con la omnipotencia en Atenas o en Grecia entera, ni siquiera con el pleno imperio sobre Europa, sino que tienden al dominio de todo el mundo conocido, lo cierto es que no van más allá de lo físico y lo sensible, lo cierto es que no trascienden la esfera de lo material y corpóreo.

La aventura que el diálogo escenifica en sus diferentes peripecias consiste en la búsqueda del verdadero bien y, en definitiva, del verdadero ser del hombre. Sin embargo, no es esto lo que explícita y directamente promete Sócrates a Alcibíades cuando justifica su deseo de conversar con él. Valiéndose, sin duda, de un subterfugio y utilizando la astucia de la razón, le ofrece ayudarlo a conquistar el deseado poder político universal, cuando en realidad se propone revelar el verdadero bien (que es la sabiduría) y la verdadera naturaleza del hombre (que es el alma). Tal triquiñuela, aparentemente sofística, le permite aplicar con todo rigor el método mayéutico y comenzar así por el primer paso (negativo) del mismo, que es la ironía.

Acto II.- El momento negativo y crítico de la dialéctica socrática (ironía) en algunos diálogos (aporéticos) se agota en sí mismo. Aquí, por el contrario, tiene como propósito hacer posible el momento positivo y constructivo que tiene, a su vez, dos etapas: 1) la ético-axiológica; 2) la antropológico-metafísica.

Sócrates comienza por obligar a Alcibíades a admitir lo que él mismo (Sócrates) confesará con gusto ante el

tribunal que lo juzga: No sé nada.[4] La hazaña consiste en lograr que confiese esto quien al comienzo se muestra convencido de saberlo todo. Y es una hazaña que Sócrates cumple con gracia y regocijo. Si Alcibíades toma la palabra en la Asamblea del pueblo será para darle una opinión y para aconsejarla sobre algo. Pero sólo podrá opinar y aconsejar sobre lo que conoce. Lo que conoce o lo ha aprendido por sí mismo o le ha sido comunicado por un maestro. Ahora bien, lo que ha aprendido y sabe, según a Sócrates le consta, son las disciplinas de la escuela elemental: lectura, escritura, gimnasia (lucha) y música (sólo un instrumento: la cítara). Al tomar la palabra en la Asamblea (y éste era el principal medio para conquistar el poder en la Atenas de Pericles), no podrá hablar (con propiedad y verdad) de ortografía, de interpretación de la lira, de arquitectura, de mántica o de medicina. Para hablar bien y dar buenos consejos (y, por consiguiente, para mandar y ejercer el poder político) poco importa ser rico o pobre, bello o feo: lo indispensable es saber (esto es, ser sabio).

Alcibíades queda así convencido de que no sabe nada sobre la mayor parte de los problemas particulares que se suelen plantear en la Asamblea. Pero, igual que la mayoría de los sofistas, se precia de saber qué es lo útil o provechoso para el Estado. Sócrates aprovecha la ocasión para demostrarle que también esto (es decir, la política) exige un saber, que es precisamente el saber de lo justo. Así como lo bueno, cuando se trata de música, es "lo enteramente correcto" (τὸ διὰ παντϖς ὀρθϖς ἔχον) según el arte musical; lo bueno, cuando se habla de la

4 Cfr. Plat. *Apol.* 20E; 21 D., etc.

guerra y de la paz, es lo que está de acuerdo con la justicia (τὸ δίκαιον). Pero Alcibíades, que aspira a gobernar y decidir sobre la guerra y la paz, no sólo en Atenas sino también en el mundo entero, no sabe qué es la justicia. Y Sócrates se lo demuestra. Todo saber, según se ha dicho, se obtiene gracias a la enseñanza de un maestro o a un aprendizaje. Platón no alude aquí para nada a la "reminiscencia" (ἀνάμνησις), de la cual tratará explícitamente en el *Menón*, y hasta podría parecer que la adquisición de un arte o una ciencia consiste, para él, en una mera transmisión externa (el maestro le da o le comunica al discípulo el conocimiento que éste no tiene). Ahora bien, si Alcibíades, según se ve por lo antes dicho, no ha tenido en su "pensum" un curso de justicia, sólo pudo adquirir el conocimiento de lo justo buscándolo por sí mismo. Pero sólo pudo buscarlo después de saber que no lo tenía. Y Alcibíades (como casi todo el mundo) creía tener el conocimiento de lo justo y de lo injusto desde su niñez. Por tanto, no pudo buscarlo ni encontrarlo. Sócrates pone de manifiesto, a través de su dialéctica, que la conciencia de la propia ignorancia es "conditio sine qua non" de toda investigación y de toda búsqueda de la verdad. Pero aquí la conciencia de la propia ignorancia equivale a una crítica radical de la opinión pública y de los valores aceptados por la sociedad. El conocimiento de lo justo y de lo injusto no puede aprenderse "de la mayoría" (παρὰ των πολλων), la cual es incapaz hasta de enseñar el juego del chaquete. Es verdad que "la mayoría" puede enseñarnos a hablar una determinada lengua, pero ello se debe al simple hecho de que "conoce" dicha lengua. Y la prueba de que la conoce está en que nadie discute sobre lo que se designa con la palabra "piedra" o "madera". En esto todos los hombres están de acuerdo consigo mismos y con los demás y por eso todos son

buenos maestros. Sócrates no distingue aquí (porque no interesa a su argumentación presente) entre el conocimiento empírico de la lengua (que, según su propia doctrina, no puede considerarse verdadero arte) y el conocimiento causal y esencial (que constituiría la ciencia del lenguaje). Al afirmar que ni siquiera los Estados disputan entre sí por el significado de las palabras está considerando también, según no deja de anotar Croiset, "la lengua griega como uniforme o, al menos, la diversidad de dialectos como insignificante". Ello se debe igualmente al hecho de que la argumentación no exige más que una uniformidad relativa, que permita que los griegos se comprendan todos entre sí. Problemas más filosóficos acerca del aprendizaje de la lengua son también pasados por alto, porque así lo exige la economía dialéctica y la claridad de la argumentación. Pero, si todos los hombres que hablan griego son capaces de enseñar cómo se dice en esa lengua "hombre" o "caballo", no todos lo son, en cambio, de enseñar la diferencia entre un hombre enfermo y uno sano o entre un caballo veloz y otro que no lo es. Sobre ello disentirán sin duda. Mucho más lo harán, sin embargo, cuando se trate de lo justo y de lo injusto. Así lo ilustra la poesía (en especial la *Ilíada* y la *Odisea)* y lo demuestra la historia griega. Por consiguiente, resulta imposible que puedan enseñar a nadie qué es lo justo y lo injusto. Por consiguiente, la mayoría de los hombres no pudo enseñar a Alcibíades qué es lo justo; por consiguiente, éste lo ignora.

Sócrates ha conducido a su joven interlocutor adonde quería conducirlo: a la conciencia de su propia ignorancia. Ha logrado así cabalmente el propósito de la ironía y ha cumplido la etapa negativa de su dialéctica. Pero esta crítica, para ser válida y eficaz, no puede ser, según la

concepción socrática, sino una autocrítica. La ironía representa, por eso, en Sócrates, según bien lo advertirá Kierkegaard, la capa que torna invisible a los duendes. He aquí por qué la última parte de este acto eminentemente "irónico" está dedicada a demostrar que quien ha destruido todas las falsas certezas de Alcibíades no es Sócrates (el que pregunta) sino el propio Alcibíades (el que responde).

Acto III.- El momento positivo o constructivo de la dialéctica socrática, esto es, la mayéutica, se desarrolla inmediatamente después, en lo que puede considerarse como la parte central del drama filosófico. Sócrates intenta demostrar que lo justo es igual a lo útil. Ante la negativa de Alcibíades, que representa no sólo la opinión corriente y el sentir del vulgo sino también la voz de los instintos, el filósofo comienza cuestionando el concepto mismo de "utilidad". Parecería que va a probar que lo útil es, sobre todo, lo que sirve a la vida y la perfección del alma; pero se contiene y no lo hace, tal vez porque piensa que todo ello quedará aclarado al final de la argumentación, cuando se haya demostrado que lo justo es útil. Alcibíades, que pretende mandar a Atenas y se cree, por tanto, capaz de persuadir a los atenienses, es obligado, pues, a persuadir al más difícil de todos ellos, es decir, a Sócrates, de que lo útil no coincide con lo justo. Pero, como no se atreve a hacerlo, el mismo Sócrates emprende la tarea de persuadirlo de lo contrario, negándose, sin embargo, como siempre, a usar otro método que no sea el dialéctico.

Todo lo que es justo es bello. Todo lo que es bello es bueno. Por consiguiente, todo lo que es justo es bueno. He aquí el silogismo socrático. Alcibíades se resiste a admitir la premisa menor tal como Sócrates la propone (en

su forma universal) y plantea una distinción: algunas cosas bellas son malas y algunas feas son buenas. Tal vez, inconscientemente, está pensando en su propia belleza (física) que coexiste con la maldad, y en la fealdad (física) de Sócrates,[5] que no impide la belleza (de su alma). Sin embargo, confiesa que tiene presente el caso de quienes, al acometer una acción bella, como es el salvar a un compañero en peligro durante la batalla, pierden la vida; y el de quienes, por no ayudar a sus camaradas, salen ilesos. Es admirable cómo Sócrates, —dice Friedländer— después de unos pocos pasos dialécticos, introduce en la discusión el concepto de "coraje", teniendo en cuenta que Alcibíades debe recordar ahora la propia virtud especial de su interlocutor.[6] El coraje —no puede menos de confesar Alcibíades— es un bien, y un bien del cual por nada del mundo quisiera él verse privado, pues considera la cobardía un mal tan grande como la misma muerte. Ahora bien, si la cobardía equivale a la muerte, su contrario, el coraje, debe ser igual a la vida. Y con esto, es lícito proclamar que tal virtud es uno de los mayores bienes, así como la cobardía uno de los males más grandes. Por tanto, la acción de ayudar a un compañero en la batalla es bella en la medida en que traduce este bien que es el coraje, pero es mala en la medida en que realiza este mal que es la muerte. En tanto que es buena es bella; en tanto que es mala, fea. He aquí, pues, que Alcibíades se contradice al afirmar que dicha acción es a la vez bella y mala, porque ello equivale a afirmar que es buena pero mala. Y es preciso concluir que nada de lo que es bello, en cuanto bello, es malo, y que nada de lo que es feo, en cuanto feo,

5 Cfr. Xenoph *Symp*. II. 19

6 Cfr. Plat. *Symp*. 220 D-E.

es bueno. A esta argumentación agrega Sócrates otra que parece tener un sabor sofístico, ya que se basa en un equívoco o, por mejor decir, en una indistinción lingüística. En efecto, en griego la locución εὖ πράττειν significa tanto "obrar bien" como "ser feliz". Y Sócrates razona: Quien obra bellamente obra bien (εὖ πράττει). Pero quienes obran bien son dichosos (εὐδαίμονες). Y lo son precisamente por los bienes que poseen (δι' ἀγαθῶν), los cuales consisten en una conducta buena y bella. Según esto, conducirse bien es bueno y la buena conducta es bella. Por consiguiente, de nuevo debe concluirse que lo bello y lo bueno son una misma cosa. En realidad, la ambigüedad de la locución εὖ πράττειν más que demostrar un talante sofístico en la argumentación socrática nos revela un juicio y una valoración profundamente arraigada en la mentalidad griega, que Sócrates hace suyos y eleva al nivel del pensamiento filosófico. A partir de él toda la filosofía griega será "eudemonista" e identificará, de una u otra manera, el obrar bien (moralmente) con el ser feliz. Esta identidad, que no será cuestionada por la moral cristiana, recién encontrará un impugnador en Kant. Por otra parte, la identidad entre bien y belleza, aunque aceptada por lo común en un plano universal y en un nivel de máxima abstracción, será pronto objeto de múltiples distinciones y reparos.

El resto de la argumentación corresponde a otra tesis típicamente socrática: la identificación de lo justo con lo útil. Lo bello equivale a lo bueno; lo bueno es igual a lo útil. Por tanto, lo que es bello es útil. Pero, puesto que lo justo es bello, resulta que lo justo es útil. La única identidad no probada es la que se establece entre lo bueno y lo útil. Bien puede admitirse, sin embargo, que tal prueba

resulta superflua cuando se acepta, con Sócrates y con la misma lengua griega, el doble sentido de εὖ πράττειν.

El desconcierto en que se encuentra Alcibíades, obligado a admitir todo lo contrario de lo que había sostenido al principio de la conversación, nace simplemente de su ignorancia y, más aún, de la ignorancia de su ignorancia. Parecería que Platón desea poner en claro, en la última parte de este tercer acto del drama filosófico, el sentido del "Sólo sé que nada sé". Quien sabe no se contradice al responder. La contradicción es señal de ignorancia. Y es claro que Alcibíades se contradice cuando responde sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo malo y lo bueno, lo conveniente y lo no conveniente. Por otra parte, quien ignora algo pero sabe que lo ignora tampoco se contradice. Por eso, Alcibíades no se contradice cuando se trata de cocina o de navegación, artes que ignora y que sabe que ignora. El error, y, por consiguiente, el pecado y el crimen, son consecuencia de esta ignorancia de la ignorancia. En efecto, quien tiene conciencia de su ignorancia evita equivocarse y deja en manos de otros aquello que no sabe. Ahora bien, Alcibíades varía sobre las cosas más importantes (lo justo, lo bello, lo bueno, lo útil) porque no sólo las ignora sino que, además, cree conocerlas.

Acto IV.- Sócrates vuelve al examen irónico de las ambiciones políticas de Alcibíades. Retoma la actitud del acto segundo y se refiere inequívocamente a los bienes que, en el acto primero, fundan la autosuficiencia del efebo. El "discurso real" o disertación sobre las virtudes de persas y lacedemonios y sobre sus métodos e ideales pedagógicos, que Friedländer considera, sin verdadera razón, como el corazón del diálogo, no es sino un instru-

mento de la ironía socrática para demostrar la necesidad del saber en el político y para probar que, en definitiva, para un gobernante (y, particularmente, para un gobernante ateniense) no hay manera de superar a los enemigos de adentro (espartanos) o de afuera (persas) sino mediante la incontrastable fuerza del saber. Sócrates cuestiona el saber y, por tanto, la capacidad política de Pericles, líder máximo de la democracia y tutor de Alcibíades. Si ha sido incapaz de hacer sabios a sus propios hijos, a Clinias, hermano de Alcibíades y al propio Alcibíades, es por que él mismo no era sabio. Al atacar así a Pericles, Sócrates está atacando, sin duda, la democracia ateniense, donde la ley es establecida por la voluntad de la mayoría y donde predomina, de hecho, quien es más apto para persuadir a la multitud. Sócrates no puede entender que algo sea justo o bueno por el mero hecho de ser considerado tal por la mayoría. Cree que la justicia y el bien son algo eminentemente objetivo y que a quien es capaz de conocer tales objetividades (ideas) le corresponde gobernar. No se trata, pues, de sustituir el gobierno del pueblo por el de una oligarquía cualquiera ni el poder de la mayoría por una aristocracia de la sangre o del dinero. Se trata de que gobiernen quienes son aptos para ello, es decir, quienes conocen el bien y la justicia. Como dice Taylor, "es evidente que (Sócrates), a pesar de toda su lealtad práctica a la constitución, no aprobaba el principio de la democracia, pues la soberanía de la multitud que no tiene conocimiento alguno del bien, y que ni siquiera ha soñado nunca con tenerlo, es la justificación necesaria para la dirección de sus asuntos".[7] Pero la tesis de que el gobierno corres-

7 A. E. Taylor. *El pensamiento de Sócrates*. México, 1975, p. 125.

ponde al sabio, aunque implica teóricamente una idea muy digna de encomio, que es la de un orden ético-político supra-personal y objetivo, con vigencia anterior a toda tradición, convención o voluntad humana, resulta objetable y peligrosa cuando se tiene en cuenta el problema de la escogencia de los gobernantes. En efecto, para determinar quién es sabio se necesitaría ser sabio. Sólo los sabios podrían escoger a los sabios. Pero éstos, a su vez, deberían ser escogidos por otros sabios y así, ad infinitum. De hecho, la idea del gobierno del sabio concluye siempre en la formación de una nueva aristocracia y se concreta, tal como sucede ya en la *República*, en el ideal platónico de una casta de filósofos gobernantes. Lo que en Sócrates es antidemocracia negativa se convierte con Platón en antidemocracia positiva, esto es, en un Estado verticalista y en una sociedad de estructura claramente piramidal. Muchas veces se ha señalado que la constitución de Esparta influyó en la *República* platónica. Ni siquiera puede excluirse que algunos aspectos de las instituciones y leyes de Persia hayan sido acogidas allí. Pero es claro que, en boca de Sócrates, la descripción de la educación espartana y persa no tiene un sentido paradigmático. Se utiliza, más bien, irónicamente: los espartanos y los persas aventajan (a los atenienses) por sus riquezas, por su organización, por su linaje, por su austeridad. Nadie, ni el propio Alcibíades, que se ha gloriado (Acto I) de ser noble, rico, influyente, podría competir con ellos en este terreno. Sólo les queda, pues, a los ciudadanos de Atenas y al brillante adolescente una posibilidad de superarlos: la ciencia o la sabiduría.

Acto V.- Al contraponer la riqueza, el poder, el linaje, etc., con la ciencia, Platón no sólo contrapone el mundo bárbaro con Grecia, y Esparta con Atenas (con la

Atenas posible, integrada por ciudadanos como Sócrates), sino también los bienes y valores del cuerpo con los del alma. Pero tal contraposición que se insinúa ya en el Acto I durante la conversación preliminar entre Sócrates y Alcibíades, exige una aclaración de la naturaleza misma del hombre como compuesto de cuerpo y alma. Esta es la meta del diálogo, y la discusión sobre el poder, el saber, lo justo, lo útil y lo bello, sin dejar de tener sentido en sí misma, está encaminada a plantear el problema que no sin razón aparece en el subtítulo: la naturaleza del hombre (περὶ φύσεως ἀνθρώπου).

Después de haber obligado a Alcibíades a confesar que no sabe en qué consiste el acuerdo que, según él, constituye el objeto de los juicios políticos acertados, se dedica Sócrates a demostrarle que la única manera de superar la ignorancia es la del autoconocimiento. Friedländer ve aquí un doble movimiento: el primero que "explora la naturaleza de la acción política"; el segundo que "define el cuidado de sí mismo en términos de autoconocimiento e interpreta el 'yo' como 'alma', la cual es superior al cuerpo y, aún más, a las posesiones externas asociadas con el cuerpo". Este segundo movimiento conduce, pues, al establecimiento de lo que puede llamarse el núcleo de la antropología platónica. El mismo consta de los siguientes pasos: 1) Por medio de la gimnasia cuidamos de nuestro cuerpo; por medio del tejido y otras artes de las cosas que pertenecen al cuerpo. Por tanto, el arte mediante el cual cuidamos de un objeto cualquiera no es el mismo que se ocupa de las cosas que pertenecen a dicho objeto. Por tanto, cuando uno se ocupa de las cosas que le pertenecen no se ocupa de sí mismo, porque se trata de dos tareas (artes) diferentes. 2) El arte por el cual un hombre cuida de sí mismo no se identifica con el arte

por el cual cuida y mejora las cosas que el hombre posee. Es, por el contrario, el arte por el cual trata de conservar y de mejorar su "yo". Pero no podría hacer esto si no conociera su propio yo y no supiera lo que él mismo es. Sólo conociéndonos podremos conocer el modo de cuidar de nosotros mismos. 3) Pero ¿qué significa conocerse a sí mismo? De hecho, la pregunta ha tenido una amplia gama de respuestas en la filosofía occidental, de Heráclito a Bergson. Platón, por boca de su maestro Sócrates, considera que para contestarla es preciso averiguar primero qué quiere decir este "sí mismo" (el yo). Así como es necesario distinguir al artesano de su instrumento (al zapatero de su trinchante y al citaredo de su cítara), también es preciso diferenciar al sujeto humano de sus órganos corporales (manos, ojos, etc.) y, más aún, de su cuerpo entero (παντὶ τῷ σώματι), que le sirve de instrumento. Pero, en tal caso, el sujeto, el yo, no podrá identificarse con el cuerpo humano. "El hombre es, pues, algo distinto de su propio cuerpo". (Ἕτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ). Es lo que se sirve del cuerpo como de un instrumento. Pero lo que se sirve del cuerpo es el alma. Hay que distinguir, pues, el cuerpo, el alma y el conjunto de ambos. No puede decirse que el cuerpo se mande y gobierne a sí mismo. Tampoco que el que manda al cuerpo sea el conjunto, porque ese conjunto está integrado por un miembro (el cuerpo) que no manda. Ahora bien, si el cuerpo, y el alma junto con el cuerpo, no son el hombre (aunque, por otra parte, son algo real) "debe decirse que el hombre no es otra cosa sino el alma" (μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχήν). 4) "El alma es el hombre" (ἡ ψυχή ἐστιν ἄνθρωπος). Platón tiene conciencia de que la demostración de esta tesis no ha sido muy rigurosa, pero cree que, de todas maneras, puede considerarse satisfactoria

(εἰ δέ γε μὴ ἀκριβῶς, ἀλλὰ καὶ μετρίως). Se da cuenta también de que no basta caracterizar el alma como algo que se opone, por su naturaleza y por su actividad, al cuerpo, sino que sería necesario explicar en qué consiste dicha naturaleza y dicha actividad. Esto supondría, a su vez, analizar sus diversas partes o funciones; y particularmente distinguir la razón de lo irracional en el alma. Para los propósitos que Platón persigue aquí es suficiente, sin embargo, con dejar en claro que, cuando Sócrates conversa con Alcibíades, no son sus rostros (o sus cuerpos) sino sus almas las que se expresan y comunican. Y he aquí que con esto se puede ya responder a la pregunta planteada antes: Conocerse a sí mismo quiere decir conocer la propia alma. Conocer el cuerpo o una parte del cuerpo no es sino conocer algo que nos pertenece. Por eso, los agricultores y los artesanos, que no se conocen a sí mismos en cuanto agricultores y artesanos, no conocen su propio yo sino sólo las cosas que pertenecen al cuerpo y sirven para conservarlo. He aquí por qué tales oficios son menospreciados, añade, racionalizando la realidad (ya que, en realidad, el menosprecio surge de su condición servil). Quienes cuidan de su cuerpo, cuidan de lo que les pertenece, pero no de sí mismos. Quienes, como los banqueros, se preocupan por sus fortunas, no se preocupan ni por sí mismos ni por lo que les pertenece directamente (su cuerpo) sino por algo que está más lejos todavía (esto es, por algo que pertenece a lo que les pertenece). Quien está enamorado de Alcibíades ama algo que es de Alcibíades (su cuerpo), pero no al propio Alcibíades: a este sólo lo amará quien ame su alma. Quien amare su cuerpo dejará de hacerlo cuando el cuerpo envejezca y se marchite; quien amare su alma, es decir, su verdadero yo, lo amará por siempre, mientras ella sea capaz de perfeccionarse. Por eso, el único verdadero amante de Alcibíades es

Sócrates, que no ama su cuerpo sino su alma. 5) "Conocerse a sí mismo" equivale a conocer la propia alma. Pero ¿qué se debe hacer para lograrlo? Platón se da cuenta de que penetra aquí en una zona del ser para la cual el lenguaje común resulta poco adecuado. En otros lugares, para tratar del alma, apelará al mito. Aquí se contenta con la metáfora, pero con una metáfora tomada del sentido de la vista, que es el más afín a la naturaleza de la Idea (εἶδος).

Si se dijera a los ojos que deben "mirarse a sí mismos", deberíamos entender que se les manda mirar una cosa en la cual ellos se reflejan, esto es, un espejo. Pero los ojos son, por su parte, espejos donde se reflejan los objetos. Cuando un ojo mira a otro ojo, no sólo ve a ese otro ojo sino también a sí mismo; cuando mira, en cambio, otra parte del cuerpo, no se ve a sí mismo. Por tanto, si el ojo quiere verse a sí mismo, es preciso que mire al ojo (y precisamente aquella parte del ojo en que reside la facultad de ver). También el alma, si pretende conocerse a sí misma, debe mirar al alma (y, en ella, precisamente aquella parte donde reside lo específico del alma, esto es, la inteligencia). Pero la inteligencia es la parte más divina (θειότερον) del alma, puesto que en ella reside el conocer y el pensar, y quien la contempla, dándose cuenta de ello, tiene más probabilidades que nadie de llegar a conocerse a sí mismo. Así, pues, quien quiera conocerse a sí mismo, debe contemplar a Dios (εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες), que es el mejor espejo de las cosas humanas, puesto que es el más claro espejo. Platón esboza aquí una teoría del fondo del alma, que será ampliamente desarrollada por los neoplatónicos y por los místicos medievales, como Eckhart. Lo más íntimo y esencial del hombre es el alma, pero lo más íntimo y esencial del alma es Dios.

Los *Upanishads* sostenían, más o menos en la misma época de Platón, que el fondo del alma es el Atman, sujeto trascendente y divino (idéntico, por lo demás, al Brahman, sustancia única y universal). La afirmación mística no se despliega, sin embargo, en Platón, en una metafísica monista o no-dualista (Advaita), ni en una teoría de la unión o de la contemplación mística. Se prolonga, más bien, en una teoría de la sabiduría práctica (σωφροσύνη).[6] En efecto, quien no conoce lo que él mismo es, no podrá conocer las cosas que de su ser dependen. Y, puesto que la naturaleza del sujeto individual es idéntica a la naturaleza del sujeto universal, quien no se conoce a sí mismo no conocerá a los otros hombres, y quien no conozca a los otros no conocerá el Estado, no podrá ser un buen hombre de Estado (político) ni un buen jefe de familia (ecónomo) y ni siquiera sabrá lo que hace. Se equivocará y será desdichado y hará desdichados a quienes rige o administra. Sólo el sabio es virtuoso, sólo el virtuoso es feliz. Para evitar la desdicha, no bastan las riquezas en el individuo ni son suficientes murallas y flotas en los Estados: sólo la virtud puede lograrlo. El buen gobernante debe dar, pues, a sus conciudadanos la virtud. Pero nadie da lo que no tiene. Por consiguiente, nadie será buen gobernante a menos que posea la virtud. Para éste, lo importante no ha de ser, pues, asegurarse un poder omnímodo sino proveerse de justicia y sabiduría. De tal modo, tendrá siempre en vista lo que es divino y con ello se conocerá a sí mismo, sabrá lo que es bueno, se comportará virtuosamente y será feliz. Por el contrario, el goberante que hace lo que le place (y sigue sus instintos animales) se convierte en tirano y es desdichado, dice preludiando lo que sostendrá luego en el *Gorgias* y en la *República*. Para quien no posee la virtud —añade— es mejor obedecer que mandar. Pero lo mejor es también lo

más bello, lo más bello es lo más conveniente. Por tanto, lo más conveniente para quien no posee la virtud es obedecer y servir. Carecer de virtud es propio, por tanto, de una naturaleza servil, y poseerla es propio de un hombre libre.

Aun cuando la conclusión del diálogo tiene un carácter no sólo moral sino también "moralizante", ya que al final Alcibíades manifiesta su ejemplar propósito de liberarse de la servidumbre del vicio, el meollo del diálogo, esto es, lo que constituye su enseñanza más profunda y, a la vez, más específica, es la concepción antropológica. A ella se encamina, como dijimos, toda discusión previa, toda ironía y toda mayéutica en la obra. Y tal concepción, que representa algo así como el núcleo o el primer esbozo de la antropología platónica, puede resumirse en las siguientes tesis: 1) En el hombre encontramos un compuesto de cuerpo y alma. 2) El verdadero yo o el verdadero ser del hombre es el alma. 3) El cuerpo es el instrumento del alma y su "propiedad" inmediata. 4) Las demás cosas son, a su vez, "propiedades" del cuerpo. 5) La parte más alta y perfecta del alma es la inteligencia, mediante la cual se logra el saber y la ciencia. 6) Puede inferirse que hay en el alma otra parte diferente de la inteligencia e inferior a ella (alma irracional). 7) La parte superior del alma es algo divino. 8) Conocerse a sí mismo es conocer la propia alma y, sobre todo, la propia inteligencia. 9) Conocer la propia alma es conocer la naturaleza divina.

Algunas de estas tesis tendrán un notable desarrollo en obras posteriores de Platón, Así, la 6 dará lugar a la tripartición de la *República*; otras, en cambio, como la 7, la 8 y la 9 alcanzarán su mayor auge en los continuadores de Platón, pero serán desarrolladas en diálogos como el *Fedón*.

En todo caso, el *Alcibíades mayor* nos brinda el íntegro esquema de la antropología platónica, el cual, como esta misma antropología en todas sus modalidades posteriores, está íntimamente conectado con la axiología y con la ética.

En dicho esquema podría representarse al hombre como una serie de círculos concéntricos. Un círculo interno está constituido por su alma, pero dentro de este círculo, otro, el más interno de todos, representaría a la inteligencia y, al mismo tiempo, a la divinidad. En su último diálogo, *Las Leyes*, dirá Platón que "de cuantas cosas posee (el hombre) el alma es la más divina y la más semejante a los dioses".

Rodeando el alma, estaría un círculo que corresponde al cuerpo. Entre éste y el anterior debería establecerse un hiato y una distancia, ya que el hombre es sólo el alma. Pero, como el centro del alma es, a su vez, la inteligencia (= divinidad), ésta debería representarse como un círculo interior al alma, separado igualmente por un hiato, ya que el alma en sentido estricto es la inteligencia. Rodeando todavía al cuerpo y separado también del anterior por un hiato, habría aún otro círculo, el más exterior de todos y el más alejado del alma y de la inteligencia, el de las cosas materiales, que pertenecen al cuerpo y que son instrumentos suyos, así como él lo es del alma.

El concepto del alma no es ciertamente objeto de una definición. Es claro, sin embargo, que Platón, al considerarla como sujeto y como verdadero ser del hombre,[8]

8 Cfr. Plat. *Phaedo* 115 C-D; *Rep*. 469 D; *Leg*. 959 A-B.

rechaza ya implícitamente la significación tradicional y popular de mero principio de vida y movimiento, encerrado en el cuerpo, y la concepción materialista que expondrá Simias en el *Fedón*, según la cual el alma no es sino la armonía o adecuado ordenamiento de las partes del cuerpo. Por el contrario, resulta igualmente claro que ya en el *Alcibíades mayor* está presente una concepción de la misma como algo esencialmente superior al cuerpo, según la tradición órfica y pitagórica. No se habla allí de supervivencia ni de inmortalidad pero, puesto que el alma del alma, esto es, la inteligencia, es considerada como algo divino, puede inferirse sin gran esfuerzo que la tesis de la inmortalidad está también implícita en el diálogo. Desde luego, es en el *Fedón* y en la *República* (608D sgs) donde ella será discutida y probada. Pero en el *Alcibíades mayor* están también implícitas algunas de esas pruebas. En tal sentido este diálogo es ya menos socrático que la *Apología*, donde la supervivencia del alma no es afirmada ni negada sino puesta entre paréntesis.

El dualismo antropológico tiene allí una tajante afirmación. Sin embargo, la idea órfica del σωμα - σῆμα ha sido superada en beneficio de un instrumentalismo que, en cierta medida, atenúa el dualismo extremo de la religión mistérica. El cuerpo, que es no sólo distinto del alma sino de una naturaleza opuesta a la de ésta, es concebido como "órgano" y "propiedad" de la misma, como una herramienta de la cual ésta se vale para realizar sus propósitos, y no como una cárcel o como un sepulcro. Hay, sin duda, una notable distancia con el *Fedón* donde, como dice Grube,[9] nos encontramos "en forma más violenta y

9 G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, p. 195-196.

menos conciliadora que en cualquier otro diálogo de Platón, ante un dualismo excesivo, un divorcio radical entre alma y cuerpo". Tampoco encontramos en el *Alcibíades mayor*, consecuentemente, alusión alguna al ascetismo como medio para purificar el alma y liberarla del cuerpo. La felicidad (e, implícitamente, la perfección) se busca insistentemente en el conocimiento y en la práctica de la virtud, identificada con éste. Desde tal punto de vista, puede decirse que el diálogo se inscribe en la tradición pitagórica, para la cual la purificación y la salvación del alma se vinculan esencialmente con el conocimiento. Por otra parte, este conocimiento se reduce aquí, socráticamente, a la moral, y no alcanza a la matemática, que es, para los pitagóricos, la ciencia catártica por excelencia. En la *República*, sostiene Platón que los guerreros, cuando se dejan dominar por el conocimiento sensible, olvidan las matemáticas que rigen la vida del hombre y del Cosmos. Allí mismo dedica un largo desarrollo a las relaciones numéricas (546 A sgs). Y aunque en esto hay mucho de "divertimento" y de ejercicio lúdico, no deja de ser verdad que, al delinear el "pensum" de los guerreros, considera que éste debe culminar en el estudio de la matemática (cálculo, aritmética, geometría plana y del espacio etc.) (522 A sgs). En la jerarquía de las ciencias que encontramos en el *Filebo* (55 C - 59 D), las matemáticas ocupan un lugar superior a las artes productivas (técnica), pero inferior a la dialéctica (definida como "conocimiento del ser y de la verdadera realidad"). Diógenes Laercio (IV 10) refiere que Platón rechazó a Jenócrates (que más tarde le sucedería en la dirección de la Academia, imprimiéndole una tendencia matematizante), cuando pretendía estudiar filosofía sin saber antes matemática. Si la frase que Plutarco atribuye a Platón: "Dios geometriza siempre" (ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ), no fue realmente pro-

nunciada por éste, no cabe duda de que bien pudo haberla pronunciado.[10] Pero el *Alcibíades mayor* aparece ajeno a este aspecto del pitagorismo. Tampoco puede decirse que haya allí mención alguna de las Ideas, como formas trascendentes y, por tanto, no cabe hablar de Dialéctica en un sentido metafísico o propiamente platónico, sino sólo en un sentido lógico-metodológico, esto es, socrático. Expresamente se niega Sócrates a prescindir del método dialéctico: Podría enseñarle a Alcibíades, magistralmente, como un viejo filósofo de la naturaleza, cuál es el camino del propio perfeccionamiento, pero prefiere buscar junto con él, este camino (124 B-C). Ya antes (112 E), sostuvo que no es él, Sócrates, quien afirma algo sobre lo justo y lo injusto, sino el propio Alcibíades. Este punto de vista, como dice Friedländer, "es la formulación más simple posible del método dialéctico practicado por el Sócrates de Platón, sacado a la luz por la ilustración tomada de la aritmética". Sin embargo, no hay aquí todavía ninguna alusión a la "reminiscencia" (ἀνάμνησις), que, a partir del *Menón* (81 A sgs), y a partir precisamente de un problema geométrico, constituirá, para Platón, el fundamento gnoseológico de la teoría de las formas trascendentes y, casi podría decirse, la prueba empírica de la misma.[11] Así como en otras obras posteriores la "reminiscencia" parece olvidada y aun, según algunos, negada,[12] en el *Alcibíades mayor* parece en gestación, pero aún no sacada a la luz.

---

10 Cfr. Plut. *Quaest. Conv.* 718 C.

11 Cfr. Plat. *Phaedo 73-75 C; Phaedrus* 249 B-D

12 Cfr. J. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines* London, 1967, p. 146 sgs.

La tesis de que la parte más íntima y elevada del alma es la inteligencia supone ya una división de aquella en alma racional e irracional. En el *Fedro* (247 C) considerará a la inteligencia como el piloto del alma. En la *República* (libro IV) encontramos una tripartición que corresponde a las tres clases sociales del Estado ideal: 1) alma racional (λογιστικόν), 2) alma irascible (θυμοειδές) y 3) alma concupiscible o pasional (ἐπιθυμητικόν). En realidad, esta tripartición se encontrará también en el *Fedro* (246 A) bajo la máscara del mito: el auriga es allí el alma racional; el caballo blanco corresponde al alma irascible; el negro, a la pasional, aunque algunos intérpretes, como Robin, se opongan a esta interpretación.[13]

Ahora bien, aunque la tripartición y la oposición entre la parte racional y la irracional del alma puedan dar cuenta de las contradicciones y tensiones que la experiencia moral testifica, no dejan de suscitar problemas en relación con otras doctrinas de Platón. El más grave de ellos es el siguiente: si el alma es divina, es inmortal; si participa de la naturaleza de las Ideas, es simple. Pero si tiene partes, no es simple, y si no es simple, tampoco puede ser inmortal, como se ve en el *Fedón* Se podría responder que no se trata de *partes* sino de *funciones*. Pero es indudable que en la *República* se habla de partes del alma en relación con partes del cuerpo. Mucho más adecuado parece contestar que tanto en la *República* como en el *Fedro* como ya en el *Alcibíades mayor* se habla de alma en un doble sentido: 1) *sensu ampliori* (los dos círculos más interiores en este último diálogo; las tres

13 L. Robin, *La Theorie Platonicienne de l'amour*, París, 1908, p. 144.

partes en la *República;* los tres vivientes vinculados al carro en el mito del *Fedro*); 2) *sensu stricto* (el círculo más interno en el *Alcibíades;* el alma racional en la *República;* el auriga en el *Fedro*). Lo que se dice de la divinidad, la simplicidad y la inmortalidad en estos diálogos se aplica exclusivamente a la inteligencia. Así se ve, sin duda, en el *Fedón* (66 B), a partir del cual, como dice Grube (op. cit. p. 197), "deducimos que Sócrates pensaba que el alma es aquella parte —y exclusivamente aquella parte— del hombre por medio de la cual conoce o capta los objetos eternos del conocimiento, Formas o Ideas". Y añade el citado autor: "El alma constituye en este caso una unidad y no incluye nada más que la razón o intelecto". En la *República*, en el *Fedro* e, inicialmente, en el *Alcibíades mayor*, el alma no es "exclusivamente" la inteligencia, pero ésta constituye, sin duda alguna, como dice Windelband, lo divino, lo simple y lo inmortal que hay en el hombre y, más aun, el ser del hombre (el yo, el sujeto), en el sentido propio de la palabra. Es cierto, pues, que, en el *Alcibíades*, "el hombre es el alma", pero también lo es que, en él, "el alma es la inteligencia". Tal vez ésta sea la última y más profunda conclusión del drama filosófico.

ESTADO Y MORAL EN EL "CRITON"

Así como en el *Eutifrón*, compuesto poco después de la *Apología*, trata Platón de responder a las preguntas acerca de la religión y la piedad que este último diálogo sugiere, en el *Critón* intenta contestar a las no menos importantes que el mismo suscita[1] acerca de la relación entre la ética y las leyes, entre la moral y el Estado.

Sin embargo, si las respuestas se insinúan y apenas se esbozan en el *Eutifrón*, son claras y contundentes en el *Critón*. La idea general del Estado frente al individuo es ya aquí esencialmente idéntica a la desarrollada en la *República*, cualesquiera hayan sido las influencias que las instituciones dóricas y el pensamiento pitagórico hayan tenido luego sobre Platón. El carácter simple y directo del *Critón*, donde Sócrates no tiene sino un sólo interlocutor (el amigo de la infancia que es personaje epónimo)[2] y

---

1 M. Croiset (Platón, *Oeuvres complètes*, París, 1970, I, p. 209) considera —erróneamente a nuestro juicio— que el tema tratado en el *Critón* está lejos de tener la misma importancia que el discutido en el **Eutifrón.**

2 "Critón era, como Sócrates, del demos de Alopece, y tenía su misma edad *(Apol.* 33 D 9). Jenofonte lo incluye en su lista de los verdaderos socráticos *(Mem.* I 2, 48). Fue uno de los que se ofrecieron como garantía para la multa de 30 minas propuesta por Sócrates como alternativa a la pena de muerte *(Apol.* 38 B 6)", explica Burnet.

donde se plantea en realidad un sólo problema, bajo la forma de un dilema concreto y existencial (beber la cicuta o huir de la prisión ya), parece forzar una presentación más descarnada y hasta más crudamente sombría de las relaciones entre el hombre individual y el Estado.

Sócrates, condenado a beber la cicuta, puede fácilmente evitarlo, mediante la fuga. La humanidad de los atenienses (inducida, en parte, por los trágicos y los sofistas) parecía tolerar el hecho y hasta ofrecer el destierro como tácita alternativa a la pena capital (especialmente porque suponía que vivir fuera de Atenas era casi tan grave como morir).[3] Sócrates se niega a aceptar tal alternativa, no sin duda por pusilanimidad, por hastío frente a la vida, por soberbia filosófica o por amor a los gestos grandiosos o deificantes (al modo del supuesto suicidio de Empédocles en el Etna),[4] sino porque quiere conservar la integridad de su alma y ser coherente consigo mismo y con la filosofía, a la que ha consagrado su vida. Esta voluntad de autoconsecuencia equivale, sin duda, a una voluntad de salvación, ya que, como se dirá en el *Gorgias*, es preferible padecer la injusticia antes que cometerla, porque quien la padece no se ve afectado sino en su cuerpo, mientras quien la comete perjudica su alma (que es el verdadero yo).[5] El filósofo no presta mucha atención

---

3 La expresión usada en el texto sugiere ya que la fuga era, como anota Noussan-Lettry, "un acto indiferente, tácitamente consentido".

4 Diog. VIII 69 (Cfr. F. Holderlin, *Der Tod des Empedokles;* M. Schwob, *Vies imaginaires*).

5 Plat. *Gorg.* 527 B-E.

al argumento de sus amigos, que le hacen presente la mala opinión que el pueblo se formará de ellos por no salvar a su querido maestro: se los tendrá por insensibles o cobardes (45E-46A). También desecha el argumento de las obligaciones hacia sus hijos (a quienes debe criar y educar) (45D). El lector no puede menos de preguntarse enseguida si olvidar a los amigos y abandonar a los hijos no comporta injusticia y si esto no lesiona también gravemente el alma.

Bien se comprende que Sócrates se niegue a vivir en el exilio, ya sea este Tebas, donde habitan sus discípulos Simias y Cebes, ya Tesalia, donde tiene Critón amigos (45 B), porque allá será considerado como enemigo del orden público (53 B) y aquí tendrá que sufrir la indiferencia o el desprecio, dejándose agasajar en banquetes o adulando a todos como un esclavo (53D-E).[6] Pero cómo puede negarse a cumplir sus deberes de padre y de amigo?

Tal pregunta sólo tiene respuesta si se considera que, para Sócrates (esto es, para Platón), el primer deber de todo hombre y de todo ciudadano es para con el Estado, cuyos órganos son las leyes. Frente a este deber supremo los demás deberes pasan a segundo plano. La idea subyacente en esta jerarquización de lealtades, que implica una escala de valores, es ésta: El Estado hace posible no sólo nuestra vida sino también nuestra vida buena, o sea, nuestras virtudes. Sin él o fuera de él no podría haber una conducta justa ni se podría aspirar a ningún bien moral. Por consiguiente, lo justo es asegurar ante todo su fuerza y su salud, mediante la observancia de sus leyes, a las que se

---

6 Cfr. J. Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Oxford, 1974, p. 183-186; 208.

debe obedecer y acatar en todos los casos (aun cuando sean injustas o hayan sido mal aplicadas por los jueces). Frente a esta justicia fundamental y esencial cualquier justicia particular ha de ceder. El deber hacia los otros hombres (amigos, conciudadanos, hijos, etc.) no puede anteponerse al cumplimiento de la ley (aun injusta), porque, en definitiva, el no-cumplimiento de la ley implicaría su caducidad, su caducidad implicaría la desaparición del Estado, la desaparición del Estado implicaría la imposibilidad de una vida buena y moral para los mismos individuos. Es aquí donde Platón se opone más radicalmente a los sofistas en la concepción del Estado y de la ley. Puede decirse que, en general, coincide con Hipias, con Antifón etc. (y aun con el preterido Demócrito), en reconocer la existencia de una ley natural, universal y común a todos los hombres. Pero la contradicción surge cuando se trata de establecer las relaciones concretas de esa ley suprema y no escrita con las leyes positivas, que son las del Estado. Mientras los sofistas, tanto si interpretan la ley natural en sentido igualitario (Hipias, Antifón, Alcidamas) como si la entienden en sentido despótico (Trasímaco, Calicles, Critias), contraponen absolutamente dicha ley a las leyes positivas, Platón (como luego Aristóteles) supone que éstas no son en principio sino una traducción (más o menos adecuada) de aquélla o, en el peor de los casos, un mal menor, que se debe aceptar precisamente por acatamiento a la ley natural.

En el *Critón* demuestra primero, esbozando la argumentación que desarrollará luego en el *Gorgias*, que en ningún caso se debe cometer una injusticia y que jamás es lícito devolver mal por mal (48B-49E), sea cual fuere la opinión de la gente y el juicio de la mayoría al respecto

(46B-48B). Con esto Platón no hace sino afirmar el carácter absoluto de la norma moral, que es idéntica a la ley natural.

Pero, en un segundo momento, cuando se pregunta en concreto si es justo que Sócrates huya, plantea implícitamente la cuestión de las relaciones entre ley natural y ley positiva, esto es, entre norma moral y voluntad estatal. Y, al contestar que con la fuga Sócrates cometería una gran injusticia contra el Estado, afirma la preeminencia de los derechos de éste sobre los del individuo (el propio condenado, sus hijos, amigos, etc.) De tal manera, el verdadero absoluto pasa a ser el Estado, y la ley natural, universal y eterna, se convierte, tanto como los hombres a cuya razón ésta se manifiesta, en algo relativo.

Para demostrar que Sócrates, al huir de la prisión y evadir la pena de muerte, perjudicaría gravemente al Estado, introduce Platón la famosa prosopopeya de las leyes, que Croiset considera "fort belle"[7] y que, sin duda, tiene toda la trágica elocuencia de uno de los protagonistas de Sófocles. Imaginemos que en el momento de escapar de la cárcel —propone el filósofo condenado a beber la cicuta— se presentan las leyes y el Estado (οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως) y preguntan: "Dime, oh Sócrates, ¿qué tienes en mente? ¿Qué otra cosa es lo que intentas hacer más que querer perdernos a nosotras, las leyes, y al Estado todo, en cuanto de ti depende? ¿Te parece que puede este Estado seguir existiendo y no ser destruido si las sentencias pronunciadas carecen de fuerza, se convierten en inocuas y son abolidas por obra de

7 Croiset, op. cit. p. 214.

los particulares?". El hecho de que el Estado cometa una injusticia (aun tan flagrante, para Platón, como la cometida contra Sócrates) no cambia las cosas. En efecto, las leyes, cuando tal objeción se les presente, contestarán que el individuo (Sócrates) ha consentido previamente en aceptar todas las decisiones del Estado, sean éstas justas o injustas y que, por consiguiente, lo justo es —supuesto que uno está obligado a cumplir siempre lo convenido— aceptar toda ley todo mandato, toda sentencia del Estado. El fundamento de esta tesis que no sólo nos asombra a nosotros sino también, al parecer, al hombre ateniense de la época (μὴ θαυμάζε τὰ λεγόμενα), se halla según Platón, en el hecho de que al Estado el individuo le debe: 1º) su nacimiento (ε φύτευσέν σε) 2º) su crianza y educación (τρο φήν τε καὶ παιδείαν). Este hecho convierte al individuo en esclavo (δοῦλος) del Estado. De ninguna manera se puede pensar, por consiguiente, que aquél tenga los mismos derechos o pueda situarse en un plano de igualdad con éste. El individuo no puede moralmente cuestionar las decisiones del Estado ni apelar contra ellas y sería injusto que pretendiese pagarle con la misma moneda y devolverle mal por mal o injusticia por injusticia, como lo sería que un esclavo, injustamente golpeado por su amo, intentara devolverle los golpes recibidos. La mentalidad esclavista de Platón hace patente aquí su total negación de los derechos del individuo y la omnipotencia estatal. Este pasaje (500-510) resulta decisivo para la debatida cuestión, agitada hace pocas décadas por Popper, del totalitarismo de Platón. A través de él (y de todo el diálogo) se hace claro el desconocimiento del valor de la persona humana, que será, en cambio, reconocida y exaltada por otros socráticos (los cínicos) y por los sucesores de éstos (los estoicos). Si nos preguntamos, por otra parte, cuál sería la posición de Sócrates (el Sócrates

histórico) a este respecto, tenemos serios indicios para suponer que la tesis de Platón no era compartida por su maestro ni le había sido enseñada por él. Sabemos, en efecto, que Sócrates desobedeció las órdenes de los Treinta Tiranos algunos años antes, como se ve por la *Apología* (32C). Este hecho no supone, sin embargo, una contradicción de Sócrates consigo mismo, como cree Forman, sino, más bien, una contradicción entre lo que hacía el maestro y lo que pensaba el discípulo. Si Sócrates hubiera tenido las convicciones que Platón le atribuye en el *Critón*, difícilmente hubiera defendido la vida de León de Salamina.

Por otra parte, Platón introduce aquí la idea de que la ley supone un acuerdo o un contrato (ὁμολογία) entre el Estado y el individuo. "Es el mismo punto de vista implicado en la famosa definición de la ley que se da en el primer discurso contra Aristogitón (Dem. 25, 16)", y el mismo que encontramos en el jurista romano, hace notar Burnet.[8] Pero si el ciudadano es "esclavo" (δοῦλος) del Estado, ¿cómo puede establecer un contrato con él? ¿Cómo puede haber ὁμολογία (ὁμος = igual; λόγος = palabra o juicio) allí donde hay δουλία (subordinación originaria y natural)? Esta patente contradicción nos lleva a pensar que la idea del contrato no es sino una figura retórica porque, como lo verá muy bien Aristóteles en su *Política*, puede decirse que el esposo y la esposa se eligen mutuamente pero de ninguna manera que el hijo elige a su padre y, mucho menos, que el esclavo elige a su amo. De hecho, Platón, tanto como Aristóteles, se opone a la tesis contractualista originada dentro de la sofística, en la

8 Burnet, op. cit. p. 200.

medida en que considera al Estado como un organismo natural y al hombre como un ζῶον πολιτικόν. Sabe, desde luego, que las constituciones y las formas de gobierno varían, pero cree que la existencia misma del Estado es algo tan necesario y natural para el hombre como el lenguaje articulado. Y esta tesis, que es clara en la *República* y en las *Leyes*, está presente ya en la prosopopeya del *Critón* y en la idea del Estado nutricio y de la δουλία del ciudadano.

Por otra parte, ¿podría suponerse que efectivamente un ciudadano (aun cuando fuera un ciudadano ateniense) haya tenido nunca la posibilidad de elegir su ciudadanía o de renunciar a ella, cambiándola por otra, al llegar a la edad adulta? Esto no pasaba de ser, en el mejor de los casos, una ficción alimentada por los ideales democráticos: de hecho, en Grecia, como en cualquier otro país de la Antigüedad, la pertenencia a un Estado y, más aún, la sujeción a un gobierno, era un carácter casi tan indeleble como el color de la piel o los rasgos étnicos.

SENTIDO ANTIDEMOCRATICO DEL "MENEXENO"

La autenticidad del *Menexeno* ha sido puesta en duda más de una vez. Quienes no creen que este singular diálogo sea obra de Platón se basan indudablemente en las graves dificultades que presenta su interpretación. Sin embargo, el simple hecho de que el *Menexeno* sea mencionado dos veces por Aristóteles en su *Retórica* (1367 b 8; 1415b 30) resulta definitivo, sobre todo porque, como dice Taylor, "la producción sistemática de obras falsamente atribuidas a autores eminentes no parece ocurrir en la historia de la literatura griega sino desde mucho después de la época de Aristóteles" y además porque "no es probable que éste entre todos los hombres, haya estado mal informado sobre el verdadero autor de un diálogo académico".[1]

Por otra parte, si la interpretación del *Menexeno* (uno de los más breves diálogos de Platón) no es fácil y si su contenido resulta a primera vista desconcertante, su estructura es muy clara. Puede decirse que tiene, como el

1 A. E. Taylor, *Plato –The Man and his Work–* Cleveland, 1964, p. 41.

Banquete o el *Gorgias*, una forma fuerte y patente. Ello se debe, sin duda, al hecho de que la pieza oratoria allí reproducida (la cual ocupa una gran parte del diálogo) está concebida de acuerdo con las normas retóricas del género. "Que el plan seguido en el *Menexeno* reproduzca un orden tradicional, lo muestran, por otro lado, los trabajos de retórica, por ejemplo el περὶ ἐπιδεικτικῶν de Menandro", observa L. Méridier.[2]

En realidad, el *Menexeno* consta de dos partes dialógicas, situadas al comienzo y al fin, las cuales encuadran como *Prefacio* y *Postfacio* respectivamente un *Discurso fúnebre*, supuestamente debido a Aspasia, la amante de Pericles, y referido por Sócrates, a Menexeno, discípulo suyo y aquí personaje epónimo, que aparece también en el *Lisis* y es mencionado entre los testigos de la muerte del maestro en el *Fedón* (59 B).

A. El *Prefacio* o diálogo introducido (234 A - 236 D) puede dividirse, a su vez, en tres partes:
   1. *Introducción ocasional* (234 A-B): Sócrates sabe por Menexeno, quién viene de la Sala del Consejo, que este cuerpo está pronto para designar al orador que pronunciará el *Discurso fúnebre*.
   2. *Crítica del género* (234 C - 235 D): Sócrates dirige su ironía contra la inautenticidad de los elogios fúnebres.

---

2 L. Méridier, *Platon, Oeuvres complétes*, V, 1er. Partie, París, 1970, p. 59. En sentido contrario: N. Scholl, *Der platonische Menexenus*, Roma, 1959, Stallbaum y Croiset creen que la oración fúnebre del *Menexeno* imita un discurso de Lisias.

3. *Presentación del modelo* (235 E - 236 D): Sócrates propone como muestra del género, a Aspasia, amante y maestra de Pericles.

B. *El Discurso fúnebre* (236 D - 249 C) comprende todas las partes que la retórica prescribía para las piezas de este género oratorio:

1. *Exordio* (236 D-E): 1) Rendir homenaje a los muertos en la guerra es un deber impuesto por las leyes. El discurso, en tal ocasión, debe incluir: 2) una glorificación de los muertos, 3) una exhortación a los vivos, 4) una consolación a los deudos. Obviamente esta parte corresponde al "exordium" de la retórica ciceroniana.
2. *Glorificación de los muertos* (237 A - 246 A): Es la parte más extensa y compleja del discurso. Comprende las siguientes sub-secciones: a) *Preámbulo* (237 A-B). Propone el orden y las partes de las loas según lo exige la naturaleza misma de las cosas; b) *Elogio de la cuna y de los ancestros* (237 B-D): Atenas es predilecta de los dioses. De sus mismas entrañas nacieron los hombres; c) *Elogio de sus frutos naturales, su educación, su régimen político* (237 D - 239 A): 1) Atenas produce trigo y cebada, los más adecuados alimentos para el hombre, 2) Atenas forma a sus hijos en las artes de la paz y de la guerra, 3) El régimen democrático que ha adoptado es, igual que los anteriores regímenes atenienses, el gobierno de los mejores; d) *Elogio de las hazañas* (239A- 246 A): Los atenienses supieron cumplir heroicas proezas en defensa de la libertad. Sostuvieron guerras contra: 1) Eumolpo y las amazonas, los tebanos etc., 2) El Imperio persa (Ciro, Cambises, Darío), triunfando en Maratón, Sala-

mina, Platea, etc., 3) Diversos estados griegos (en Beocia, Sicilia, Corinto, etc.) Toda esta glorificación puede considerarse, en cierta medida, homóloga a la "narratio" en la retórica ciceroniana.

3. *Exhortación a los vivos* (246 A - 247 C): Después de elogiar a los atenienses del pasado, se exhorta a los del presente, en nombre de aquéllos, a ser tan excelentes como ellos, y a los hijos a emular las vidas de sus progenitores. Esta parte corresponde, de algún modo, a lo que Cicerón denomina "reprehensio".
4. *Consolación a los deudos* (247 C - 249 C): Se prodigan consuelos a los familiares e hijos de los caídos. Puede verse esta parte como una "peroratio".

C. *Postfacio* (249 D-E): El diálogo concluye con el reconocimiento del talento de Aspasia por parte de Menexeno y con la promesa de Sócrates de referir nuevos discursos pronunciados por ella.

El sentido del *Menexeno* depende de la relación que este discurso fúnebre tenga con el *Prefacio* o diálogo introductorio, ya que tal relación sólo quedará determinada y aclarada cuando se respondan estas cuestiones: ¿El discurso que Sócrates refiere, atribuyéndolo a Aspasia, es una parodia y una sátira o quiere ser un modelo del género funerario? Suponiendo que sea una sátira: ¿Se dirige contra determinados oradores, contra la retórica en general, contra el pueblo de Atenas, contra el régimen político-social de la ciudad y la democracia? Por otra parte, ¿se trata de una pura sátira o hay en el discurso elementos

positivos, de carácter moral, que traducen las ideas e intenciones del propio Platón?.[3]

La ironía domina el diálogo y está presente desde el principio. Sócrates comienza por burlarse de los oradores y, en particular, de los que cultivan el género funerario. Su interlocutor, Menexeno, que a pesar de pertenecer al círculo socrático y de aspirar a la filosofía, sigue conservando su admiración por la retórica, no deja de reprochárselo enseguida: "Siempre te burlas, Sócrates, de los oradores" (Ἀεὶ σὺ προσπαίζεις, ὦ Σώκρατες, τοὺς ῥήτορας) (235C). A los autores de oraciones fúnebres les echa en cara su falta de espontaneidad, reproche que tiene al mismo tiempo alcance ético y estético (235 D). Más grave todavía es la acusación de que prescinden absolutamente de la verdad y se dedican a alabar en los muertos tanto las virtudes que éstos tenían como aquellas de las cuales estaban privados. La mentira es la base de la adulación; la adulación envuelta en las galas del verbo retórico es la base de su éxito ante el pueblo. Este resulta, pues, tan culpable y digno de vituperio como los mismos oradores a quienes aplaude, arrastrado por la engañosa convicción de que las loas a los muertos se extienden a los vivos y al Estado entero (235 A-C). Con fina ironía confiesa el filósofo que, después de oír uno de estos panegíricos, el sentimiento de su augusta condición le dura más de tres días (Καὶ μοι αὕτη ἡ σεμνότης παραμένει ἡμέρας πλέιω ἢ τρεῖς) (235 B-C). Por otra parte, tampoco deja Sócrates de enrostrar a los mencionados oradores el hecho de que cultiven un género excesiva-

---

3 L. Méridier, op. cit. p. 53 (Cfr. G.M. Lattanzi, "Il significato e l'autenticitá del *Menesseno*", *La Parola del Passato*, VIII, p. 303 sgs).

mente fácil: ¿Qué dificultad puede haber en lograr la aprobación de aquellos a quienes se alaba? (235 D). Piensa tal vez en lo difícil que resulta para el filósofo hacerse comprender y lograr la estima de sus conciudadanos.

La crítica contra la oratoria fúnebre del *Prefacio* del *Menexeno* se vincula con la crítica de la retórica en general que encontramos en el *Gorgias*. Pero así como en este diálogo, que pertenece, como el mismo *Menexeno*, al final de la primera época de la producción literaria de Platón, la cuestión de la retórica constituye el punto de partida para la dilucidación del problema más importante (de qué manera es preciso vivir o quién es feliz y quién no lo es), así en el *Menexeno*, la crítica de los oradores fúnebres y del público que los escucha y aplaude es también el punto de partida para una crítica más profunda e importante, a saber, la dirigida contra la Atenas democrática, contra sus instituciones, sus costumbres y su espíritu. No se trata ciertamente de vilipendiar a Atenas como tal (a la cual ama siempre con fervor patriótico), pero sí de revelar sus debilidades y hasta su ridiculez desde el momento en que se impone definitivamente en ella la constitución democrática. Platón, miembro de la clase aristocrática, vinculado con Solón, por parte de Perictiona, su madre, y, según la tradición, también con el semimítico Codro, último rey de Atenas, por parte de Aristón, su padre,[4] no puede dejar de contemplar con irónico desdén la Ciudad de Pericles y de Efialtes, el Estado regido por la Asamblea popular y manejado —según él cree— por retóricos y sofistas. No pretende atacar directamente a la democracia ateniense ni menos ensayar por la violencia

4 L. Robin, *Platon*, París, 1968, p. 2.

una restauración como la que intentaron sus parientes Critias y Cármides, integrantes del régimen de los Treinta Tiranos.[5] Pero en su conciencia está vivo el sentimiento del noble postergado ante la plebe ignara y corrupta y en su sub-consciente perdura tal vez el resentimiento frente a la ciudad que sustituyó a su remoto antepasado Codro por los arcontes, sin reconocer los derechos de los descendientes del héroe que sacrificó su vida por la patria. El discurso fúnebre es atribuido significativamente a Aspasia, mujer excepcional, que aparte de su cultura y elocuencia, era nada menos que la amante de Pericles. En ella encarna, al parecer, Platón la democracia, casi como si dijera que Pericles ama y es amado por la democracia ateniense, bella y brillante, pero sin duda anómala y patológicamente apartada de la tradición, que pone el gobierno en manos de los "aristoi" y a la mujer en el seno del gineceo. Esta satírica encarnación de la democracia, esta prosopopeya irónica por así decirlo, explica mejor que la alusión al perdido diálogo *Aspasia* del orador Esquines (sugerida por Wilamowitz)[6] la atribución del discurso al singular personaje femenino. El discurso constituye, básicamente, una sátira contra la Atenas democrática, legada a la posterioridad por Pericles. Pero, en determinado momento, Platón se deja llevar por su vocación de filósofo y de pedagogo y también, sin duda, por el amor a su ciudad natal, que sigue vivo por debajo de su animadversión por las actuales instituciones y costum-

---

5 Platón, "había aprendido por amarga experiencia que él no podría tomar parte de los asuntos políticos de ese Estado (*Carta* VII 326 A-B; *República* IX 592 A)", dice Friedländer (*Plato*, New York, 1964, 2, p. 217).

6 U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Dublin - Zurich, 1969, p. 143.

bres. Dice muy bien Friedländer: "Este *odi et amo* debe ser la clave para entender el *Menexeno*. Sería un milagro que el diálogo estuviese libre de las no resueltas tensiones a las cuales Platón pone término sólo gradualmente en el curso de su vida y obra. Se mantiene el destructivo gesto del juez que, en el *Gorgias*, condena a todos los hombres de Estado de Atenas y que condena la democracia en la *República*. Sin embargo, el reprimido amor por Atenas retorna en la vejez. En el *Timeo* y en el *Critias*, crea Platón la imagen ideal de la Atenas originaria, y en las *Leyes* muestra, en un escenario más histórico, a la Atenas de las Guerras persas como un Estado modelo en el cual —lejos de una desenfrenada "libertad"— el respeto es supremo soberano y los ciudadanos están sujetos a la servidumbre de las leyes".[7]

El elogio de Atenas recoge una larga tradición retórica e historiográfica, que va desde Herodoto hasta Eurípides y desde Aristófanes hasta Isócrates. Los antepasados de los atenienses no eran extranjeros emigrados sino autóctonos, alimentados por el suelo patrio. Atenas es amada por los dioses, los cuales llegaron a pelearse por ella. Cuando todos los demás suelos producían animales extraños y salvajes, el de Atenas sólo engendró al hombre, que por su intelecto se sitúa sobre todos los vivientes y reconoce una justicia única, junto con la existencia de los dioses. Una prueba de ello la proporciona el hecho de que la tierra ateniense lleva en sí el alimento adecuado para el hombre: el trigo y la cebada (237 B - 238 B). La ironía de Platón no se refiere sólo a los elementos míticos de la génesis de Atenas y a la presunta autoctonía de sus gen-

---

7 Friedländer, op. cit. p. 217-218.

tes,[8] sino también, y sobre todo, a las pretensiones de tener un suelo más puro y virginal y, al mismo tiempo, más fecundo que todos los otros. No podía ignorar el filósofo que, además de trigo y cebada, la tierra del Ática producía aquello que Virgilio llamará "infelix lolium et steriles avenae". Sabía, sin duda, que la producción de los preciados cereales era, en conjunto, inferior a las necesidades del consumo.[9] Al elogio del suelo y los antepasados, sigue el del régimen democrático. El régimen político —dice— es alimento de los hombres: si es justo, los hace buenos; si no, los produce malos (πολιτεία γὰρ τροφὴ ἀνθρώπων ἐστίν, καλὴ μὲν ἀγαθῶν, ἡ δὲ ἐναντία κακῶν). Nuestros antepasados han sido criados con un régimen justo: gracias a él fueron buenos y virtuosos, y sus descendientes, nuestros contemporáneos, lo siguen siendo. La ironía se acentúa hasta llegar aquí a su climax. En el pasado —afirma con plena conciencia del error en que incurre— el régimen político era el mismo que actualmente tenemos y que casi siempre hemos tenido, a saber, la aristocracia (ἀριστοκρατία). Algunos lo llaman "democracia" (δημοκρατίαν). Otros le dan un nombre diferente, pero lo importante es advertir que se trata del gobierno de los mejores con el consentimiento de la muchedumbre (μετ' εὐδοξίας πλήθους ἀριστοκρατία). Tenemos reyes, —añade, refiriéndose sin duda a los arcontes que ostentaban ese título (βασιλῆς) y cuyas funciones eran casi exclusivamente ceremoniales y litúrgicas— pero el poder político pertenece en su mayor parte a la muchedumbre (ἐγκρατὲς δὲ τῆς πόλεως τὰ πολλὰ τὸ πλῆθος), pues los cargos pú-

8 Cfr. Aristoph. *Vesp.* 1076; Herod. VII 161 etc.

9 L. Méridier, op. cit. p. 89 n. 1.

blicos son electivos y el pueblo los asigna a quienes considera mejores. Describe con clara y plena conciencia las condiciones del igualitarismo que rige la democracia directa: Ni la falta de vigor físico (ἀσθενεία), de bienes materiales (πενία) de linaje (ἀγνωσία πατέρων) puede impedir que alguien acceda a cualquier cargo o dignidad, ni la posesión de tales bienes (fuerza, riqueza, abolengo) puede influir en el nombramiento de nadie. La norma, en la democracia ateniense, es la siguiente: El individuo a quien se considera apto y honrado debe gobernar. El fundamento de esta norma y de todo el igualitarismo democrático de Atenas debe buscarse en la igualdad de origen de los ciudadanos (ἡ ἐξ ἴσου γένε - σις). Mientras los otros estados están integrados por grupos humanos de diferente extracción y, por eso mismo, de diferente valor y condición, lo cual origina regímenes basados en la desigualdad, tiranías y oligarquías, de manera que los menos se consideran como amos de los más, en Atenas sucede lo contrario. Allí todos son hermanos y han nacido de una misma madre; ninguno se considera esclavo de otro; y la igualdad de origen (ἡ ἰσογονία) hace que la natural igualdad jurídica y política (ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν) sea buscada necesariamente en toda la legislación y que nadie considere superior a nadie sino por su virtud y su sabiduría moral (238 B - 239 A).

Al leer esta parte del *Menexeno*, resulta difícil no convenir con Popper en que Platón, enemigo de la democracia ateniense, no pudo menos de ejercitar su ironía cuando se refería a la misma como gobierno de los mejores y al igualitarismo político como norma fundada en la naturaleza, pero que, a pesar de ello, quedó profundamente

impresionado por los ideales democráticos y debió luchar consigo mismo para no olvidar que él era un adversario decidido de esos ideales.[10]

La gloria de Atenas se manifiesta en las luchas que sus hijos, educados en la libertad, sostuvieron por doquiera por ésta (ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας). Imposible sería referirlas y celebrarlas detalladamente. Baste con recordar, —añade el orador— en espera de que algún poeta las cante épicamente, las guerras médicas. Los persas, después de sojuzgar a los pueblos de Asia y a punto de hacerlo también con los de Europa, —dice— fueron detenidos por los atenienses, nuestros antepasados. El imperio persa, conquistador del mundo, ante cuyos soberanos se inclinaban servilmente los más fuertes pueblos y las más aguerridas naciones, envió contra Atenas medio millón de hombres y trescientas naves, bajo las órdenes de Datis. Pero los atenienses, sin el auxilio de nadie, los acogieron valientemente, castigaron su soberbia y enseñaron al mundo que ni las riquezas ni el poder de las armas podía prevalecer contra el coraje de los libres. Esos hombres —concluye— no sólo nos dieron la vida sino también la libertad, a nosotros y a todos los habitantes de Europa (240 A- E). Al elogio de Maratón sigue el de las batallas de Artemision y Salamina (241 A - C) y de Platea (241 C - E). Viene luego la celebración de las guerras sostenidas por los atenientes dentro de Grecia, como la que emprendieron contra los espartanos en defensa de la libertad de los beocios (242 A - C), la que llevaron a cabo contra una coalición encabezada por los lacedemonios (242 C-E) y la

10 K. Popper, *The Open Society*, 1966, I. p. 255 sgs.

que sostuvieron en Sicilia, para defender la libertad de los leontinos, así como las batallas navales contra griegos y bárbaros en el Helesponto (242 E - 243 D).

En todos estos elogios se han señalado diversos errores e inexactitudes, que no se deben, sin duda, a la ignorancia histórica de Platón. Así, por ejemplo, Méridier hace notar que, según Cornelio Nepote *(Milt.* 4), el ejército enviado por el Gran Rey contra Atenas contaba de doscientos mil hombres y no de medio millón (lo cual resulta más verosímil). "Pueden señalarse alteraciones manifiestas y mentiras groseras". El orador dice que en Maratón nadie ayudó a los atenienses, cuando todos sabían en Atenas que mil soldados de Platea habían participado en la lucha y contribuido a la victoria. Atribuye la derrota en Sicilia a la imposibilidad en que se encontraba Atenas de enviar refuerzos a los expedicionarios, pero la verdad es que ella mandó diez naves con Eurimedón, en el invierno del año 414/413 (Thuc. VI 16), y al año siguiente una flota bajo las órdenes de Demóstenes. Afirma que los atenienses no sólo ganaron la batalla de las Arginusas sino también toda la guerra del Peloponeso, siendo así que en Egos Potamoi dejaron ciento setenta trirremes (Xenoph. *Hell.* II 1, 20, 28) y tuvieron que capitular después de un sitio de cuatro meses.[11]

Estas claras y no casuales inexactitudes abonan el punto de vista de G. Vlastos, para quien Platón se burla aquí de la retórica patriótica de los atenienses, ya que las mismas resultarían inexplicables en cualquier otro caso.[12]

---

11 K. Méridier, op. cit. p. 63-64.

12 G. Vlastos, *Isonomia*, Berlin, 1964, p. 24 sgs.

Resulta muy arduo admitir que esta sistemática tergiversación de los hechos responda, como pretende G. von Loewenclau, a una exaltación del arquetipo ideal del Estado ateniense y de la pura Idea de Atenas.[13] Ni siquiera es fácil concordar con Herter cuando éste, aun sin llegar tan lejos como von Loewenclau, sostiene que en el *Menexeno* hay una idealización del Estado ateniense en el plano de la "doxa", que origina la concepción de una "Atenas primigenia" (Urathen), donde la verdad histórica es sustituida por una verdad profunda.[14]

El carácter paródico del discurso se revela desde el principio, ya que el propio Sócrates, que lo refiere, dice temer que Menexeno se burle de él, pues ya viejo se permite semejante juego (236 C). Y esto parece reñido con cualquier tipo de idealización, así como parece poco congruente con la evocación sacralizante el hecho de bailar en paños menores (236 D).[15]

En conformidad con lo dicho, tampoco resulta aceptable la interpretación de Pamela Huby, según la cual el propósito fundamental de *Menexeno* se pone de manifiesto en el pasaje donde Platón recalca las obligaciones del Estado hacia los huérfanos de guerra, previniendo la

---

13 G. Von Loewenclau, *Der platonische Menexenus* Stuttgart, 1961, p. 90.

14 H. Herter, "Urathen der Idealstaat", *Palingenesia*, IV, p. 108 sgs.

15 Berndt, *De ironia Menexeni Platonis* Münster, 1881, p. 24 (cit. por Méridier).

16 P. Huby, "The Menexenus reconsidered", *Phronesis* 1957, p. 104-114.

intención de ahorrarle al fisco la carga que su mantenimiento supone.[16] Tal interpretación tiende a poner de relieve un propósito humanitario que no concuerda demasiado con la concepción platónica de la política y del Estado y que, en todo caso, quedaría supeditado, como exhortación incidental, a una intención muy diferente.

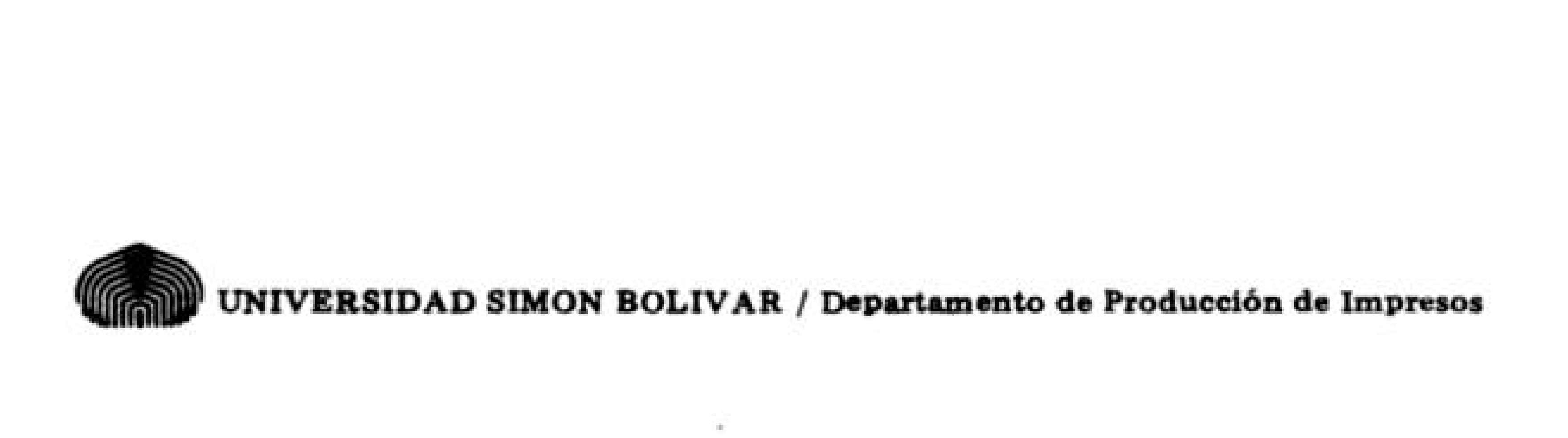
Es cierto, sin embargo, que en ciertos pasajes del discurso Platón es arrastrado por la lógica de sus ideas y de sus sentimientos, como ya lo hacía notar Th. Gomperz.[17] En la última parte del diálogo hay frases que rebasan al parecer la ironía. Tal vez entre ellas deban contarse aquellas en que el autor se refiere a las leyes promulgadas en beneficios de los hijos y los padres de los caídos en la guerra (248 E - 249 A). Tal vez haya allí un propósito como el que Huby quiere ver. Pero, en todo caso, esta hipótesis parece indispensable si se pretende explicar la exhortación de los muertos a sus hijos, que no es sino un programa de moral platónica, donde la virtud es colocada por encima de la riqueza, de la belleza y la fuerza física y aun de la ciencia, en cuanto ésta puede darse separada de la virtud (246 D - 247 C). Esto explicaría asimismo el juicio de Dionisio de Halicarnaso que ataca la primera parte del discurso, pero alaba calurosamente la segunda. Pero no es suficiente para probar el punto de vista de C.H. Kahn, para quien el *Menexeno* constituye en esencia un llamamiento a los atenienses de la época (año 386) a comportarse como dignos hijos de su ciudad.[18]

---

17 Th. Gomperz, *Pensatori greci*, Firenze, II.

18 C.H. Kahn, "Plato's Funeral Oration: The motive of the *Menexenus*" *Classical Philology*, 1963, p. 226.

El sentido del diálogo trasciende toda coyuntura política o jurídico-social y va más allá de cualquier circunstancia histórica. Constituye una sátira de los oradores y del público y, en especial, de Pericles y de sus partidarios, pero, a través de esta sátira, es sobre todo un ataque a las instituciones y costumbres de la democracia.


UNIVERSIDAD SIMON BOLIVAR / Departamento de Producción de Impresos

SOBRE TRES DIALOGOS MENORES DE PLATON

Los tres ensayos que componen el presente volumen versan sobre el mismo número de diálogos "menores" de Platón, calificación que se les otorga regularmente, no por carecer de importancia dentro de la obra del gran filósofo sino por su brevedad y por ser de los menos estudiados hasta ahora. Los tres son fruto, en parte, de cursos dictados en la Universidad Simón Bolívar y de allí su sentido didáctico.

Angel J. Cappelletti es Doctor en Filosofía, autor de una profusa obra sobre el pensamiento griego y latino, así como de las corrientes políticas y filosóficas contemporáneas. Ha publicado con nuestro sello editorial *Ciencia Jónica y Pitagórica.*

Colección de Bolsillo No. 6



EQUINOCCIO
EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD SIMON BOLIVAR